Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen
41. Folge

Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie

von

Gustav Hölscher
Dr. theol. u. phil., ord. Prof. a. d. Univ. Marburg



1925
Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen

Sell, K., Die geschichtliche Entwicklung der Kirche im 19. Jahrhundert und die ihr dadurch gestellte Aufgabe. Erschien zusammen mit:

Heinrici, G., Die Forschungen über die paulin. Briefe (Vortr. 2) M. —.80

Sachße, E., Über die Möglichkeit, Gott zu erkennen. (Vortr. 4) M. —.50

Eibach, R., Über die wissenschaftliche Behandlung und praktische Benutzung der Heiligen Schrift. Erschien zusammen mit:

Schürer, E., Der gegenwärtige Stand der johanneisch. Frage. (Vortr. 5) M. —.50

Ehlers, R., Das Neue Testament und die Taufe. (Vortr. 6) M. —.50

Kattenbusch, F., Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jahrhunderts. (Vortr. 7) 3. Auflage vergriffen; die 4. Auflage erschien 1924 unter dem Titel: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Ihre Leistungen und ihre Schäden. M. 3.50, geb. M. 4.60

Reischle, M., Sohms Kirchenrecht und der Streit über das Verhältnis von Recht und Kirche. (Vortr. 8) M. —.50

Flöring, Fr., Das alte Testament im ev. Relig.-Unterr. (Vortr. 9) M. —.50

Walz, K., Veräußerlichung, eine Hauptgefahr für die Ausübung des geistlichen Berufes in der Gegenwart. (Vortr. 10) M. —.40

Mirbt, C., Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jahrhundert. (Vortr. 11) M. —.70

Deißmann, G. A., Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. (Vortr. 12) M. —.50

Rade, M., Religion u. Moral. Streitsätze für Theologen. (Vortr. 13) M. —.30

Krüger, G., Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte. (Vortr. 14) M. —.30

Foerster, E., Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900. (Vortr. 15) M. —.50

Weiß, J., Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie. (Vortr. 16) M. 1.50

Holtzmann, O., Die jüd. Schriftgelehrsamkeit z. Zt. Jesu. (V. 17) M. —.40

Budde, K., Das Alte Testament und die Ausgrabungen. Zum Streit um Babel und Bibel. 2. Auflage mit vielen Anmerkgn. Vortr. (18) M. —.50

Eibach, R., Unser Volk und die Bibel. (Vortr. 20) M. —.40

Wiegand, F., Das apostolische Symbol im Mittelalter. (Vortr. 21) M. —.50

Dechent, H., Herder und die ästhetische Betrachtung der Heiligen Schrift. (Vortr. 22) M. —.40

Köhler, W., Katholizismus und Reformation. Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte. (Vortr. 23) M. —.90

Eger, K., Das Wesen der deutsch-evangelischen Volkskirche der Gegenwart. (Vortr. 24) M. —.70

Knopf, R., Der Text des Neuen Testaments. Neue Fragen, Funde und Forschungen der neutestamentlichen Textkritik. (Vortr. 25) M. —.50

Preuschen, E., Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie. (Vortr. 27) M. —.60

Herrmann, W., Offenbarung und Wunder. (Vortr. 28) vergriffen, neue Auflage in Vorbereitung.

Veit, W., Was soll der evangelische Gemeindepfarrer sein: Priester, Evangelist oder Seelsorger? (Vortr. 29) M. —.70

Fortsetzung siehe 4. Umschlagseite

Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen
41. Folge

Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie

von

Gustav Hölscher

Dr. theol. u. phil., ord. Prof. a. d. Univ. Marburg



1925
Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Als wir im April dieses Jahres auf unserm theologischen Ferienkurs zu Marburg in vier Vorträgen das Thema der Eschatologie behandelten, geschah es auf besonderen Wunsch unserer Pfarrerschaft, die gerade heute angesichts des starken Anwachsens der Sekten für diese Frage ein besonderes Interesse zeigte. Das Thema des alttestamentlichen Vortrages, den mein Marburger Kollege Dr. Baumgartner dabei hielt, war das Buch Daniel. In diesem Buche tritt uns die jüdische Eschatologie zuerst in ihrer ausgebildeten apokalyptischen Form literarisch entgegen, wie sie dann weiter die jüdische und christliche Eschatologie bestimmt hat. Die damals bei Seite gestellte Frage will ich heute behandeln, die nach den Ursprüngen der jüdischen Eschatologie überhaupt.

Diese Frage ist seit der vorigen Gelehrtengeneration und gerade neuerdings aufs eifrigste erörtert worden. Mein Vortrag soll Ihnen in erster Linie einen Bericht über diese Erörterungen geben, wird aber natürlich ganz von selber zu einer gewissen Kritik und einer Darstellung meiner eigenen Stellung führen.

Unter „Eschatologie" verstehen wir, was man jederzeit in der Dogmatik und theologischen Literatur darunter verstanden hat, die Lehre von den letzten Dingen, de novissimis, oder weniger theologisch ausgedrückt: die Vorstellung von jenem großen Drama der Endzeit, mit dem nach jüdischem und christlichem Glauben diese Weltzeit endet und eine neue ewige Zeit des Heils anbricht. Die wesentlichen Momente in diesem Zukunftsdrama, wie wir es in den Prophetenbüchern des A. T. in immer neuen Dichtungen geschildert, angedeutet oder vorausgesetzt finden, sind: das große Gericht am Tage Jahwes über die Feinde Gottes, d. h. die Heiden und die Abtrünnigen in Israel, die Rettung eines „Restes" der Geretteten auf dem Gottesberge Zion, der Einzug Jahwes in seinen Tempel zur Besteigung seines Thrones und der Beginn seiner Königsherrschaft über die Welt, des Reiches Gottes, als einer Zeit des Segens und Friedens, der Erneuerung der Schöpfung und Neustiftung des Bundes zwischen Gott und den Seinen. Das ist die große Schicksalswende.

Die Frage nach dem Ursprung der Eschatologie konnte für eine orthodoxe Betrachtung eigentlich nicht bestehen, denn für sie war diese ganze Lehre schlechthin übernatürlichen Ursprungs, von Gott den Propheten eingegeben und in Kraft des heiligen Geistes niedergeschrieben. Erst der Rationalismus räumte mit dieser Vorstellung auf, und fortan erschienen nun die Verfasser unserer biblischen Prophetenbücher als die Schöpfer der Eschatologie. Der Ursprung der Eschatologie stellte sich

dar als Ergebnis eines Gedankenprozesses, der sich in einzelnen geisterfüllten Persönlichkeiten vollzog. Wie man sich dies vorzustellen hatte, hing wesentlich von literarkritischen Urteilen ab. Diese Literarkritik hatte mit der feineren Ausbildung der philologischen Methoden im 19. Jahrhundert zu einer immer deutlicheren Unterscheidung altprophetischen Materials und jüngerer nachexilischer Ergänzungen in unseren Prophetenbüchern geführt; am verdientesten machten sich hierbei vor allem neben Wellhausen unser Gießener Altmeister Stade, und neben Duhm der uns jüngst entrissene Karl Marti. Bei einer solchen literarischen Kritik ergab sich, daß die große Masse der spezifisch eschatologischen Prophetien eben den jüngeren Ergänzern angehörte, daß also mindestens die eigentliche literarische Ausgestaltung der Eschatologie erst nachexilisch war; auch bei einer vorsichtigen Kritik wurde das eschatologische Material, das für die vorexilische Prophetie übrig blieb, immer dünner und dünner, bis es, wie z. B. bei der klarverständigen Kritik Martis, fast gänzlich verschwand.

Aus welchen Wurzeln hatte sich nun bei einer solchen Betrachtungsweise diese nachexilische Eschatologie entwickelt? Als wichtiger Ausgangspunkt galt mit Recht die Stelle Amos 5, 18—20, das Wehe des Amos über die, die den Tag Jahwes herbeiwünschen, der nach dem Urteil des Propheten nicht Licht, sondern Finsternis ist. Die hier vorausgesetzte Volkshoffnung auf einen glückhaften Tag Jahwes deutete man wesentlich politisch als Hoffnung der Israeliten auf einen entscheidenden Sieg Jahwes, also Israels selber über die Feinde der Nation. Die eigentümliche Bezeichnung „Tag Jahwes" erklärte man als Kampftag nach arabischen Analogien, wo vom Tage von Bedr, von Uhud und ähnlich gesprochen wird, etwa wie wir vom Tage von Waterloo, Königgrätz oder Sedan sprachen, obwohl es sich hier ja nicht um Zusammensetzung mit einem Gottesnamen handelte. Die Entstehung einer solchen Volkshoffnung aber machte man sich aus den politischen Schicksalen Israels klar, aus dem Niedergang und den Bedrängnissen nach Salomos Tode und der so erwachten Sehnsucht nach Wiederkehr der alten nationalen Herrlichkeit: so sollte das Phantasiebild eines letzten großen Sieges Jahwes „an seinem Tage" entstanden sein. Amos greife diesen Terminus in geistreicher Ironie auf und verkehre ihn in sein Gegenteil: der Tag Jahwes ist der Tag, da Jahwe Israel selber schlägt und vernichtet, und zwar durch sein Werkzeug Assur. Man konnte dann darüber streiten, ob Amos diesem düsteren Bilde einen lichteren politischen Ausblick angefügt habe; meist bestritt man die Echtheit von Amos 9, ebenso wie oft auch die von Hosea 14. Aber jedenfalls hatte der echte Jesaia neben allen Drohungen auch irgendwelche Heilshoffnungen: „ein Rest bekehrt sich", und „einst nach dem Läuterungsgericht wird Zion wieder wie vor alters die treue Stadt"; das Heiligtum Jahwes auf Zion blieb in dem allgemeinen Zusammenbruch bestehen. Auch letzteres konnte freilich von Micha oder später Jeremia angetastet werden. Aber im allgemeinen gab die

Prophetie den Gedanken an eine hinter der Katastrophe liegende bessere Zeit nicht ganz auf. Von der volkstümlichen Erwartung des Tages Jahwes unterschied sich dann dies prophetische Zukunftsbild einerseits durch die vorhergehende Katastrophe über Juda selbst und den damit zusammenhängenden ethischen Charakter des göttlichen Gerichtes, andererseits durch den weiteren Horizont des Gottesgedankens, der sich zum Monotheismus ausweitete: der Volksgott wurde zum Weltgott, das Gericht allmählich zum Weltgericht. Das Exil brachte Abschluß und Klärung: bei Deuterojesaia. Die Drohung hat sich erfüllt, fortan ist die Prophetie durchaus Heilsprophetie und trotz einer gewissen nationalen Einengung bei den Epigonen doch universal. Aus der Dogmatisierung dieses Gedankens entstand die Eschatologie.

Die Entstehung der Eschatologie wird hier also klar gemacht durch individuell-psychologische Erwägungen bei Betrachtung der einzelnen Propheten, die ihrerseits durch zufällige Zeitumstände beeinflußt sind. Wertvoll erschien dabei vor allem das rationale und ethische Ergebnis: Monotheismus und Ethisierung, während der eigentliche religiöse Kern, die Heilshoffnung selbst, zu kurz kam. Das ist charakteristisch für die Geisteslage im 19. Jahrhundert, den herrschenden Rationalismus, Pragmatismus und Persönlichkeitskult.

Einer jüngeren Generation genügte das nicht; sie glaubte nicht mehr an diese Art der Geschichtsbetrachtung. Durch die Entwicklung der historischen Wissenschaften, besonders auch der vergleichenden Religionsgeschichte, waren die Augen scharfsichtiger und die Wertungen relativer geworden; man war skeptischer geworden gegen die naive Assimilierung antiken und modernen Denkens. Wie sich im politischen Leben der Sozialismus gegen den Liberalismus stellte, so in der Wissenschaft die Betonung der Massenbewegung gegen die Überschätzung der Einzelpersönlichkeiten: Lamprecht gegen Ranke. Das Individuum erschien nur noch als Welle im großen Strom des Geschehens; man wollte das Ganze in seiner Bewegung erfassen, statt des Zufälligen das Notwendige, das Gesetz.

Dazu kam die enorme Erweiterung des historischen Horizontes, ethnologische Forschungen in allen Erdteilen, die großen Ausgrabungen in Ägypten und Babylonien, später auch in Kleinasien und im ferneren Osten, die zur Entdeckung des alten Orients führten. Israel erschien nur als ein kleines Glied unter den alten Völkern des Ostens.

Damals schuf, angeregt durch Eduard Stucken, Hugo Winckler seine geniale Phantasie von dem astralen Weltbilde der alten Babylonier, welches auf dem riesigen Siegeslauf der babylonischen Kultur ganz Vorderasien eroberte, ja bis nach Europa, Südafrika, Ostasien, Mexiko gelangt sein sollte: das Weltbild des Panbabylonismus. Dies astrale Weltbild sollte beruhen auf alten Beobachtungen der priesterlichen Astronomen Babylons von der Präzession des Sonnenaufgangs, durch welche man schon in Urzeiten zur Vorstellung von ungeheuren Zeitperioden

gekommen war, in denen irdisches und himmlisches Geschehen schicksalhaft sich abspielte. Das war die Idee des großen Weltenjahres, welches dann abgelaufen ist, wenn alle Gestirne in ihrem Kreislauf wieder an den Anfang zurückgekehrt sind, jene ungeheure Vision einer ewigen Wiederkehr der Dinge, die einen Nietzsche wieder begeistern konnte, die Wiederkehr von Weltuntergang und Weltschöpfung.

An diesem Punkte setzte Gunkel ein in einer geistvollen und damals weite Kreise anregenden Monographie „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" 1895. Der eschatologische Glaube beruht auf altbabylonischer Periodenrechnung, er ist Urgeschichte in die Endzeit projiziert. Das Chaos kehrt wieder; wieder kämpft der Gott gegen den Chaosdrachen und schafft dann von neuem Himmel und Erde; wieder kommt das goldene Zeitalter, das Paradies märchenhafter Fruchtbarkeit und Friedsamkeit, und es beginnt das Reich des neuen Gottkönigs. Dieselben Gedanken vertrat Gunkel in der zweiten Auflage des Genesiskommentars und in seinem berühmten Vortrage „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T." 1903. Das Verdienst Gunkels ist, gezeigt zu haben, daß die bunten Vorstellungen der Eschatologie nicht nur dichtende Fantasie, Arabesken sind, sondern echter Mythos, und daß der Inhalt der Eschatologie nicht politische Hoffnung, sondern kosmische Naturmythologie ist. Diese ursprünglich babylonischen Mythen sollen nach Gunkel schon im 2. Jahrtausend nach Kanaan gewandert und von da zu Israel gekommen sein.

Gegen die panbabylonischen Vorstellungen hatten andere wie Eduard Meyer schon von Anfang an schwere Bedenken erhoben. Ihren Todesstoß erhielt die Theorie durch den Jesuiten Kugler, welcher überzeugend nachwies, daß jene genauen astronomischen Beobachtungen, vor allem die von der Präzession der Sonne, gar nicht altbabylonisch, sondern erst spät chaldäisch, zum Teil erst unter griechischen Einflüssen entstanden sind. Gegen die Ableitung der Eschatologie von solchen Theorien sprach auch noch vieles andere. Eschatologie ist nicht Periodenrechnung, ewige Wiederkehr, Kreislauf, sondern Erwartung eines endgültigen Heiles. Der Ursprung der Eschatologie ist auch nicht zu begreifen aus bloßer Naturmythologie, sondern vor allem aus spezifisch religiösen Motiven. Eine babylonische Eschatologie ist außerdem überhaupt noch nicht nachgewiesen; wir kennen außer der jüdischen nur noch eine persische Eschatologie. Wie kam also unter den semitischen Völkern gerade Israel, allein Israel, zu einer Eschatologie?

Für die alttestamentliche Diskussion wurde die eschatologische Frage aktuell durch Hugo Greßmanns Arbeit über den „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" 1905. Auch er erklärt sie aus altbabylonischer Periodenrechnung, gestützt auf die Präzession der Sonne. Auch er antwortet nicht darauf, wie gerade Israel zu einer Eschatologie kam — zu einer Eschatologie, die nicht eine Vorstellung von künftigen kosmischen Begebenheiten, sondern ein Stück lebendiger Religion ist. Greßmann

gibt allerlei Vermutungen über den Ursprung der einzelnen Vorstellungen des eschatologischen Dramas. Er unterscheidet Unheils- und Heils-Eschatologie, beide ursprünglich naturmythologischer Art, beide nur als Fragmente zu Israel gelangend, und künstlich ausgeglichen durch den Gedanken des Restes. Die Unheils-Eschatologie ist nach ihm eigentlich die etwas verblaßte Vorstellung vom Weltuntergang, von der Wiederkehr des Chaos. Der Tag Jahwes ist ein Tag der Naturkatastrophen, in denen der Gott sich offenbart. Ursprünglich gab es viele Tage Jahwes im Erdbeben, Sturm, Vulkan, Feuer, Gewitter, Krieg, Seuchen, die dann vor dem einen zukünftigen Tage Jahwes verblaßten. Die Heils-Eschatologie ihrerseits ist die Wiederkehr des goldenen Zeitalters der Urzeit und die Herrschaft des neuen Gottkönigs über die Welt. Gerade daraus, daß es sich hier ursprünglich um Weltschicksale handele, folgert Greßmann ebenso wie Gunkel, daß diese Vorstellungen fremdländischer Herkunft seien, die erst in Israel national eingeengt worden seien. So entstehen für ihn drei Entwicklungsstufen der israelitischen Eschatologie: eine naturmythologisch-universale, eine national-israelitische und eine prophetische Stufe.

Gleich hier lassen sich noch neue Einwände machen. Die Naturkatastrophen haben nicht, wie Greßmann meint, eine wirklich zentrale Bedeutung für das Bild vom Tage Jahwes, sondern sind nur Ausmalung der Epiphanie, nicht der Kern der Unheilseschatologie, sondern Ornamentik. Von Weltuntergang ist im A. T. überhaupt nie die Rede; selbst wenn von neuem Himmel oder neuer Erde gesprochen wird, so heißt das nicht ein anderer Himmel und eine andere Erde, sondern nur Erneuerung, Verjüngung dieser altgewordenen Welt. Und das Dilemma von Lokalem und Kosmischem, Partikularem und Universalem darf man überhaupt nicht so pressen, da es der alte Israelit gar nicht empfindet; für ihn ist Land und Erde dasselbe.

Einige der erwähnten Bedenken gegen Greßmanns Ansicht hat schon Sellin empfunden und in seinem Aufsatz über „Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie“ 1912 zum Ausdruck gebracht. Sellin sucht den Ursprung der Eschatologie nicht in Babylon, sondern in Israel selbst, und zwar in einem religiösen Zentralgedanken, welcher von Haus aus Unheils- und Heilserwartung in sich vereinigte. Dieser Zentralgedanke ist die Erwartung der Thronbesteigung Jahwes, seines Kommens zur Königsherrschaft über die Welt, welches zugleich Heil und Gericht bringt. Hiermit ist offenbar ein richtiger Grundgedanke ausgesprochen, leider ist die Durchführung nicht ebenso glücklich. Schon Sellins Auslegung der Texte und seine Datierung der Quellen müssen vielfach Zweifel erwecken. Mit der in der Theologie scheinbar unausrottbaren Neigung, alles Wertvolle als möglichst alt zu erweisen, verlegt er den Ursprung der Eschatologie an den Anfang der israelitischen Religionsgeschichte überhaupt, in die Sinai-Offenbarung. Diese erste grundlegende Offenbarung Jahwes an Israel habe, so meint er, im Volke den Wunsch

und die Hoffnung rege gemacht, auf ein nochmaliges Kommen Jahwes zur Errichtung des Weltreiches und zu seiner dauernden persönlichen Gegenwart in Israel, und diese im Laufe der Zeit immer lebhafter gewordene Hoffnung sei dann mit bunten einheimischen und ausländischen Mythologemen ausgemalt worden. So sei die Eschatologie schon sehr früh, wie von selbst, in Israel entstanden. Diese Vorstellung ist ziemlich naiv. Sie erklärt erstens nicht den Gerichtsgedanken und die gesamte Unheils-Eschatologie. Wie entstand aus der bloßen Sehnsucht des Volkes die Gerichtserwartung? Daß Jahwe als König auch Richterfunktion ausübt, erklärt ja nicht, daß er einst das Gericht am Volke, die große Krisis, vornehmen wird. Dazu kommt aber bei Sellin ein fundamentales Mißverständnis der alten Religionen überhaupt, auch der Religion Altisraels. Primitive Religion weiß den Gott im Volke gegenwärtig, am Kultort und bei den Kultgegenständen, und im Kulte schafft der Gott Jahr für Jahr das Heil. Diese Religion kennt keine romantischen Sehnsuchtsgefühle. Hier ist kein Raum für eschatologische Zukunftsträume.

Diese Bedeutung des Kultes für die alte Religion betont Sigmund Mowinckel. Seine Arbeit über das „Thronbesteigungsfest Jahwes und den Ursprung der Eschatologie" 1922 ist vielleicht die genialste alttestamentliche Arbeit der letzten Jahre. An ihrer Wiege haben 4 Forscher gestanden, denen sie auch gewidmet ist: Wilhelm Grönbech und Johannes Pedersen, Gunkel und Greßmann. Die eigentlich befruchtenden Gedanken stammen von Grönbech und dessen anregenden Untersuchungen über primitives Denken und primitiven Kult. Mowinckel geht aus von einer Gruppe von Psalmen, die er Thronbesteigungspsalmen nennt. Ihr Stichwort ist die Königsherrschaft Jahwes: „Jahwe ist König geworden!" Diese Psalmen bezieht Mowinckel auf ein israelitisches Jahresfest der göttlichen Thronbesteigung, welches er in dem Neujahrs-Herbstfest sucht. Schon Duhm hatte in einem einzelnen Falle gegenüber der üblichen zeitgeschichtlichen und neuerdings beliebten eschatologischen Deutung jener Psalmen diese Beziehung auf das Neujahrsfest entdeckt. Volz hatte dann weiter 1912 den Neujahrs-Charakter des Laubhüttenfestes klargelegt, in welchem ursprünglich die drei später getrennten Feste: Neujahr, Versöhnungstag und Laubhütten vereinigt waren. Den Sinn dieses Festes hatte schon Volz bestimmt als Feier der Epiphanie des Gottes im Kulte, seines Sieges und Gerichtes über seine Feinde, der Errichtung seiner Königsherrschaft und Neugründung der Kultgemeinde durch Erneuerung des Bundes. Dies war das Neujahrsfest, welches die Schicksalswende und die Neuschöpfung der Natur bedeutete. Volz ahnte auch die Verwandtschaft dieser Festideen mit dem eschatologischen Gedanken, denn in der Tat sind diese völlig übereinstimmend.

Hier setzt nun Mowinckel ein. Er unterstreicht den Gedanken Grönbechs vom Kulte als dem schöpferischen Drama. Diese eigentlichen Zusammenhänge scheint ihm Volz noch nicht richtig erkannt zu haben, denn bei Volz erscheint der Zusammenhang von Kultfest und Neuschöpfung

nur wie eine geistreiche Weiterspinnung des Neujahrsgedankens und die eschatologischen Gedanken erst sekundär mit Neujahr verbunden. Nach Mowinckel ist aber die Heilshoffnung auf Jahwes Epiphanie als König mit Sieg und Gericht nicht nur von Haus aus Sinn und Inhalt des Festes der Jahreswende, sondern dies Heil wird für die Gläubigen eben durch das schöpferische Drama des Kultes direkt geschaffen und unmittelbar erlebt.

Ich will Mowinckels breite Durchführung dieses Gedankens hier nicht reproduzieren. Er führt uns durch alle Erdteile und alle Zeiten, um die überall vorhandene dramatische Gestaltung des Kultes aufzuweisen, und meint, daß man in ähnlich dramatischer Weise auch beim israelitischen Neujahrsfeste Einzug und Thronbesteigung des Gottes, Sieg und Gericht über die Feinde des Gottes dramatisch dargestellt habe. Mag ihm dabei die Fantasie auch manchmal etwas überlaufen, das für unsere Frage wesentliche hat er richtig erkannt: die Kultfeier ist in sich selbst die Realisierung der Heilshoffnung, die Erfüllung aller nicht erfüllten Wünsche des vergangenen Jahres. Was man feiert, ist nicht die künftige, ersehnte Herrschaft des Gottes, sondern Jahwe *ist* König geworden, *hat* die Feinde besiegt, sein Reich *ist* da und die Garantie nun geschaffen für Friede und Freude, Segen in Natur und Volk. Daraus ergibt sich ein sehr wichtiges: für eigentliche Eschatologie ist hier kein Raum, denn das Heil ist hier nicht ein Traum der Zukunft, sondern gegenwärtige Wirklichkeit, in der religiösen Begeisterung als wirklich erlebt.

Einzelnes aus den Darlegungen Mowinckels sei hier noch angedeutet: der Tag Jahwes ist eben der Tag des Festes, der Thronbesteigung, die sich Jahr für Jahr um Neujahr wiederholt, denn immer wieder muß das Heil von neuem geschaffen werden. Die Feier gilt der Aufrichtung der Königsherrschaft des Gottes. Was sich jedes Jahr wiederholt, die jährliche Erneuerung der Natur und der Bundesstiftung, das versetzt der Kultmythos in die Urzeit, und deshalb singen die Festhymnen von Jahwe als dem Schöpfer der Welt und dem Stifter der Kultgemeinde. Die Naturkatastrophen sind nur Ornamentik der Epiphanie. Heil und Unheil verbinden sich in der Idee des Festes, sind eigentlich eins: Unheil den Feinden, Heil für Israel. Damit ist der Gerichtsgedanke gegeben, den dann Amos auch gegen Israel selbst wendet. Das eschatologische Mahl ist ursprünglich das Festopfermahl. Sämtliche Ideen der Eschatologie begreifen sich also aus den Ideen des Thronbesteigungsfestes, auch das Nebeneinander von Kosmischem und National-israelitischem, da ja das Fest von Haus aus ein Agrarfest ist. Dagegen gehört die Gestalt des Messiaskönigs nicht zu den ursprünglichen Ideen des Neujahrsfestes; sie stößt sich ja auch mit der Idee des Gottkönigtums. Unter Umständen mochte man auch ein gutes königliches Regiment zu all den erhofften Glücksgütern des neuen Jahres rechnen, aber die eigentliche Ausbildung der sog. messianischen Erwartung ist jünger und setzt offenbar den Untergang des Königtums und Staates voraus.

Soweit möchte ich Mowinckels Ausführungen meinen vollen Beifall schenken. Mowinckel hat gezeigt, daß der Ursprung der Eschatologie weder in politisch-nationalen Wünschen noch in bloßen mythologischen Vorstellungen zu suchen ist, sondern im Kern des religiösen Erlebens selbst, d. h. antik gedacht: im Kulte. Und dieser Ursprung ist nicht in der Fremde, sondern in Israel zu suchen.

Es erledigt sich also der Gedanke einer Herleitung der Eschatologie aus dem alten Babylonien.

Hier mag beiläufig noch auf eine ganz andere Vermutung hingewiesen werden, die neben der Herleitung aus Babylonien in der Diskussion über die Eschatologie in den letzten Jahrzehnten gleichfalls eine Rolle gespielt hat. Man hat auf gewisse Reste ägyptischer Weissagungsliteratur hingewiesen, in der man Parallelen zur alttestamentlichen Eschatologie zu erkennen glaubte. Das regelmäßige Schema in diesen ägyptischen Prophetien soll dieses sein, daß ein Weiser dem König die Zukunft Ägyptens enthüllt, und dann mit dem letzten Worte tot hinsinkt und vom König feierlich bestattet wird; seine Prophezeiungen aber werden aufgezeichnet und der Nachwelt überliefert. Zuerst werde jedesmal eine Zeit furchtbaren Elends geweissagt, „bei der in Ägypten alles drunter und drüber geht, die Fremdvölker einbrechen, die Vornehmen erschlagen, ihre Frauen geknechtet, die ganze soziale Ordnung umgekehrt, die Tempel geplündert und entweiht und ihre Mysterien enthüllt werden, während der König selbst gefangen fortgeschleppt wird oder in ein fremdes Land fliehen muß. Dann aber folgt eine Epoche, wo die Götter ihre Gnade dem Lande wieder zuwenden, und wo ein gerechter göttergleicher Herrscher aus dem Samen des Re die Feinde verjagt, den Kultus und die alte Ordnung wiederherstellt, die Nachbarländer unterwirft und eine lange glückselige Regierung führt. In der Ausgestaltung haben im einzelnen die Zeitereignisse Einfluß geübt; aber die Grundlage bildet ein festes traditionelles Schema, das in uralte Zeiten zurückgehen muß." Ich habe hier Eduard Meyer zitiert, der zuerst in seinem Buche über „die Israeliten und ihre Nachbarstämme" 1906 auf die Verwandtschaft dieses „Weissagungsschemas" mit dem in unsern hebräischen Prophetenbüchern aufmerksam gemacht hat. Er hält es denn auch für zweifellos, daß dieses Schema, der materielle Inhalt aller Prophetie, von Ägypten überkommen sei; „die in der Zukunft spielende Geschichte, welche den Inhalt der ägyptischen Prophezeiung bilde, sei nach Palästina gewandert, so gut wie andere schöne Geschichten, z. B. das für Josephs Geschichte benützte Märchen, und sei hier wiedererzählt und geglaubt worden, wie die Araber sich zur Zeit Muhammeds die schönen Geschichten und die mit ihnen verbundenen Zukunftsverkündigungen der Juden und Christen und in Konkurrenz damit die Geschichten der persischen Heldensage erzählen ließen. An diese traditionelle Geschichte der Zukunft hätten die großen

israelitischen Propheten angeknüpft und sie zur Grundlage ihrer Predigt gemacht und dadurch mit einem ganz anderen geistigen Inhalte erfüllt."

Auf den ersten Blick können diese ägyptischen Parallelen frappieren, und ich will garnicht einmal von vornherein bestreiten, daß nicht möglicherweise irgendwelche Zusammenhänge zwischen dieser ägyptischen Weissagungsliteratur und dem literarischen Aufbau unserer Prophetenbücher bestehen könnten, wie eine solche Beziehung jener zur jüdischen Apokalyptik mir in der Tat sehr wahrscheinlich ist. Man müßte freilich, wenn Meyer recht hätte, annehmen, daß die eschatologischen Partien unserer Prophetenbücher wirklich von den alten Propheten selbst herrühren und nicht erst — wie die Literarkritik im allgemeinen annimmt — jüngere nachexilische Ergänzungen darstellen. Die genannten ägyptischen Parallelen haben nicht nur Eduard Meyer, sondern auch eine Reihe neuerer Alttestamentler wieder in dem Glauben an die Echtheit der Heilsweissagungen bei Amos, Hosea, Jesaia usw. bestärkt. Aber ich glaube doch, man überschätzt die Verwandtschaft der ägyptischen und alttestamentlichen Prophetie. Erstens sind jene ägyptischen Weissagungen zumeist vaticinia ex eventu; es ist stets ein bestimmter historischer König Ägyptens, der das Land von den Feinden befreit hat, und von dessen Regierung aus rückblickend diese Weissagungen fingiert sind. Zweitens fehlt diesen rein nationalen Weissagungen das eigentlich religiöse Moment, geschweige das der religiösen Hoffnung; Meyer nennt sie ja auch nur „schöne, in der Zukunft spielende Geschichten". Und drittens fehlen gerade alle die spizifischen Vorstellungen der alttestamentlichen Eschatologie: der Tag des Gottes, seine Epiphanie, seine Thronbesteigung, seine Königsherrschaft, die neue Schöpfung, der neue Bund. Es scheint mir deshalb ganz unmöglich zu sein, die biblische Eschatologie aus Ägypten herzuleiten.

Unter ganz anderen Gesichtspunkten ist es aber auch nicht gut möglich, die Eschatologie aus Persien herzuleiten. Die Religion Zarathustras ist unter allen Religionen Vorderasiens allerdings die einzige, die eine mit der alttestamentlichen vergleichbare und verwandte Eschatologie entwickelt hat. Es bestreitet heute niemand, daß der Parsismus die Eschatologie des späteren Judentums in immer steigendem Maße beeinflußt hat. Ein persischer Einfluß wäre auch in der Zeit der Achämeniden, also etwa seit dem 5. Jahrhundert, für die biblische Eschatologie durchaus denkbar; vielleicht legt uns von Gall, der den persischen Einfluß auf die biblische Eschatologie sehr hoch einschätzt, in seiner demnächst erscheinenden ausführlichen Arbeit genaueres Material darüber vor. Aber es ist schwer vorstellbar, daß schon etwa Deuterojesaia und Sacharja, bei denen ja das eschatologische Zukunftsbild unzweifelhaft in allem Wesentlichen vorhanden ist, unter solchen persischen Einflüssen gestanden haben könnten. Den Ursprung der israelitischen Eschatologie von dort herzuleiten, ist deshalb unmöglich.

Damit erhebt sich für uns die letzte Frage, die uns wieder zu Mowinckel zurückführt. Mowinckel unterstreicht mit Recht den Gedanken, daß das kultische Heilserlebnis am Neujahrsfeste und die Eschatologie sich ausschließen, daß Eschatologie im Rahmen der antiken Auffassung von Kult und Religion keinen Platz hat. Wie wurde also jenes antike Heilserlebnis im Kult zur Eschatologie des Glaubens, wie wurde das Erlebnis zur Hoffnung?

Mowinckel stellt hier zuerst allerlei psychologische und historische Erwägungen an. Schon in den Kultvorstellungen vom alten Neujahrsfeste lag ja ein Zug der Erwartung und Hoffnung, denn im Kulte des Festes wurde die Zukunft des bevorstehenden Jahres garantiert und gedeutet. Diese Wertung des Kultes aber mußte sich mindern, je mehr sich durch die gewohnheitsmäßige Wiederholung die Gefühle dafür abstumpften; es kommt im Laufe der Entwicklung immer irgend einmal ein Punkt, wo die Bräuche ihre gefühlsmäßige Kraft und damit ihren Sinn verlieren. Dazu kommen die unvermeidlichen Enttäuschungen, denn das neue Jahr erfüllt nie ganz die anfänglichen Hoffnungen. Ja manchmal ist das neue Jahr schlechter als das vorige. Diese trüben Erfahrungen mußten sich in Israel steigern mit dem politischen Niedergang, der nach der Reichstrennung eingetreten war. Starke Bewegungen kämpften damals gegen die Kanaanisierung des Jahwismus und die starke Ausbildung des Kultwesens; ihre Träger — Leviten, Rechabiten und dann auch die Propheten — vertraten das Ideal eines patriarchalischen Jahwismus. So erstarrte — meint Mowinckel — die ursprüngliche Lebensfrische des Kultes; die Ursprünglichkeit, Naivität, Primitivität in der Auffassung der kultischen Wirklichkeit schwand; von dem Kommen der Herrschaft Jahwes in der Gegenwart spürte man immer weniger, und eben das führte zur Eschatologie: wenn nicht jetzt, einmal mußte das Reich Gottes sicher kommen. Daß eine solche Hoffnung trotz aller innerlichen Widerstände entstand, läßt sich aus der Eigenart der Religion Israels begreifen, die zähe und widerstandsfähig war wie das Volk selbst. Israels Religion war immer eine starke, leidenschaftliche, alles fordernde Religion gewesen, und diese starke Vitalität, die der Rasse wie der Religion Israels eigen ist, diese ursprüngliche Leidenschaft, dieser ungestüme Glaubensmut resignierte nicht. „Was dieser Glaube nicht in der Gegenwart haben kann, das muß und wird er in der Zukunft — womöglich in der nächsten Zukunft — haben. So wird der heißhungrige, lebensdurstige Glaube eschatologisch."

Diese Erwägungen Mowinckels sind fein und würden die Entstehung der Eschatologie psychologisch verständlich machen. Es fragt sich nur, w a n n sich diese so gezeichnete geschichtliche Entwicklung vollzogen hat. Mowinckel denkt an die Periode zwischen Salomo und Amos. Der Kampf des Amos und seiner Nachfolger gegen den Kultus — meint er — setze bereits voraus, daß die alten Gefühle im Kultus abgestumpft gewesen seien. Das ist mir nicht sicher. Mowinckel will auch aus der Bezeichnung

„Tag Jahwes" in Amos 5, 18 schließen, daß schon damals in der breiten Masse des Volkes die eschatologische Hoffnung im eigentlichen Sinne lebendig war. Aber das folgt aus der Bezeichnung „Tag Jahwes" nicht. Wir haben schon gesehen, daß der Sinn dieser Bezeichnung ursprünglich wohl die des Festtages Jahwes ist, ähnlich wie die Baalsfeste als „Baalstage" bezeichnet wurden. Auch Stellen wie Psalm 118, 24 oder Nehemia 8, 9 legen diese Deutung nahe. Wichtiger aber ist eine babylonische Analogie, welche in ähnlicher Weise vom Tage des Feuergottes redet. Da heißt es z. B. im Gebete eines Schwerkranken, den — wie man glaubt — die Zauberer und Hexen mit Krankheit geschlagen haben, an den Feuergott:

Dich rufe ich an gleich Schamasch dem Richter,
Richte meinen Fall, triff meine Entscheidung,
Bezwinge den Zauberer und die Hexe,
Friß meine Feinde, zerreiß meine Bösewichter,
Dein furchtbarer Tag möge sie erreichen.

Oder ähnlich in einer anderen Beschwörung:

O starker Feuergott, schrecklicher Tag,
Der du Götter und Fürsten leitest,
Den Bösewicht und das böse Weib durch Gericht richtest,
Tritt auf zu meinem Gericht gleich Schamasch, dem Starken,
Richte mein Gericht, verkünde meine Entscheidung,
Verbrenne den Zauberer und die Zauberin,
Friß meine Feinde, vertilge meine Bösewichter,
Möge Dein furchtbarer Tag über sie hereinbrechen.

Man sieht, daß hier der Begriff des „furchtbaren Tages" ein festgeprägter Begriff ist für die Epiphanie des Gottes zur Vernichtung der dem Kranken feindlichen Zauberer, der Urheber seiner Krankheit, und damit zur Rettung des Kranken. Es handelt sich also um einen feststehenden Begriff der orientalischen Kultsprache. Der Betende denkt an die Erscheinung des Gottes im Sturmwetter, und der Begriff „Tag" ist so im Babylonischen speziell zur Bezeichnung des göttlichen Sturmtages geworden, ja am Ende gar zum Epitheton des Gottes selbst. Es kommt hier nicht darauf an, zu untersuchen, wie diese eigentümliche Nüancierung im Babylonischen zu erklären ist; für unsere Überlegung ist vor allem bedeutsam, daß der Begriff „Tag" des Gottes im Babylonischen nichts mit Eschatologie zu tun hat, sondern die im Kult erlebte rettende Erscheinung des Gottes bezeichnet, und zwar hier zur Rettung des einzelnen kranken Individuums. Es besteht also an und für sich gar keine Nötigung, den Begriff des „Tages Jahwes", den Amos der israelitischen Kultsprache entnimmt, eschatologisch zu deuten. Er bezeichnet auch hier in der israelitischen Kultsprache nichts anderes als die jeweils im Kulte erwartete rettende Erscheinung des Gottes.

Die Loslösung des Begriffes des „Tages Jahwes" vom Kulte erfolgt demnach durch Amos. Und man kann dies als einen ersten Schritt

zur Eschatologie bezeichnen. Aber eine wirkliche Eschatologie haben weder Amos noch seine Nachfolger. Ich halte trotz immer wieder vorgebrachten Protestes doch den Schluß des Amosbuches, und ebenso übrigens auch den des Hoseabuches, für jüngere Ergänzungen, und fasse die ursprüngliche Weissagung beider Propheten als reine Drohweissagung auf; was sie weissagten, war eine einmalige geschichtliche Katastrophe durch Assur, und man kann diese Weissagung ebenso wenig eschatologisch nennen, wie etwa die einer Kassandra vom Untergang Trojas — wenn man sich diese einmal als geschichtlich vorstellen will. Alle spezifischen Ideen der Eschatologie, wie Thronbesteigung und Königtum, Sieg und Gericht Jahwes, fehlen bei Amos und Hosea. Aber auch die Weissagung Jesaias, bei dem ja ohne Zweifel die düsteren Schatten durch einen Lichtblick der Hoffnung gemildert sind, hat durchaus keinen eschatologischen Charakter. Stellen wie Jes. 9 oder 11 können allerdings m. E. nicht für Jesaia in Betracht kommen. Aber grade die zweifellos echten Heilssprüche Jesaias wie Jes. 28, 16 oder 1, 26 zeigen, daß auch Jesaia sich die glücklichere Zukunft Judas ganz im Rahmen dieser Weltgeschichte denkt, als eine Wiederherstellung der glücklicheren politischen Zustände wie etwa zu Davids Zeit. Von einem Abschluß dieser Weltzeit und dem Beginn einer neuen, in mythologischer Erhöhung gezeichneten Zeit, weiß er nichts, und die Zukunft, auf die er hofft, unterscheidet sich von der Gegenwart nur durch ihre Normalität, durch die Gottwohlgefälligkeit Judas. Nicht anders liegen die Dinge bei Zephanja, Jeremia, Hesekiel bis zum Untergang des judäischen Staates. Einige der Propheten wie Micha und Jeremia urteilen radikaler und bedrohen auch den Tempel Jahwes, während andere wie Zephanja oder Hesekiel einen Rest von geretteten Frommen übrig lassen. Aber bei allen handelt es sich um eigentlich historische, nicht eschatologische Verkündigungen.

Natürlich fanden diese Drohungen kein weiteres Gehör. Der Nationalismus, die innerste Lebenskraft des Volkes wehrte sich dagegen. Alle Quellen bezeugen den unverminderten Kulteifer von Priestern und Volk in dieser Zeit. Und nichts deutet darauf, daß das Gefühl für die Wirkung des Kultes bei ihnen abgestumpft gewesen wäre. Hier gab es also keine Eschatologie, sondern den unverwüstlichen alten Glauben an die heilschaffende Kraft des Kultes. Man würde auch dann nicht anders zu urteilen haben, wenn schon vor dem Exil auch die Gottesvorstellung der Priesterschaft und der Laien universaler zu denken wäre. Denn der Monotheismus ist gewiß nicht ausschließlich eine Wirkung der Prophetie gewesen.

Erst das Exil hat Kultus und Hoffnung von einander gelöst. Wie stark allerdings beide zusammenhingen, zeigt sich noch bei Haggai und Sacharja, den letzten Epigonen der alten Prophetie, welche das Kommen Jahwes und die Verwirklichung des Heiles noch immer an den Neubau des Tempels und die Neueinrichtung des Kultes knüpfen. Aber im all-

gemeinen ist jetzt die Loslösung der Hoffnung vom Kulterlebnis eine Tatsache.

Die alte politische Prophetie, die mit dem Bestande des Staates verknüpft war, war tot. Die neuen Männer, die jetzt in der Sprache der Propheten schrieben, waren nicht mehr Volksredner, sondern Literaten, mehr Poeten als Propheten; sie verkündeten Heil statt Drohung, denn die Drohung der Alten hatte sich im Jahre 586 endgültig erledigt. Ihre Kraft schöpften diese neuen Männer aus der starken Lebendigkeit der israelitischen Religion und Rasse. Ihr Führer ist Deuterojesaia, er knüpft deutlich an die alte Kultliturgie an: „Singet Jahwe ein neues Lied; jauchzet Himmel und Erde". Das Schicksal wendet sich: Jahwe ist König geworden, er zieht ein in Zion auf der Prozessionsstraße durch die Wüste, sein Schwert hat er gezogen, die Feinde sind besiegt, Babel ist gefallen, der Chaosdrache durchbohrt, nun erfolgt die Neuschöpfung, und Fruchtbarkeit und Friede werden herrschen. Das ist die ganze Festliturgie, wie wir sie genau so in den Psalmen lesen. Aber nun unabhängig vom Kultfesttage und vertieft durch die ethischen Gedanken der vorexilischen Prophetie.

Wir wollen uns davor hüten, Deuterojesaia allein zum Schöpfer der Eschatologie zu machen: er ist nur der geniale Sprecher der neuen Generation, und bezeichnenderweise ein Anonymus. Denn was er sagt, ist, was in der Tiefe aller an Sehnsucht schlummerte; es ist nur das Hervorbrechen der alten kultischen Begeisterung, aber nun in eine höhere Tonart transponiert. Eben das ist die Eschatologie, die die Folgezeit beherrscht hat. Ich würde deshalb zusammenfassend sagen: Die eschatologischen Ideen stammen ihrem Inhalt nach aus den an den Kult des alten Neujahrsfestes anknüpfenden Ideen; durch die Prophetie und ihre Negierung der Kultreligion beginnt die Loslösung der Idee des Tages Jahwes vom Kult. Aber erst als der alte Staatskult durch das Exil beseitigt ist, entsteht die Eschatologie als ein Hervorbrechen des unverwüstlichen religiösen Heilsglaubens, nun losgelöst vom Erlebnis des Kultes. Und diese Eschatologie wird nun literarisch verfestigt in der nachexilischen Prophetenliteratur. Alle die anonymen Epigonen, Redaktoren, Diaskeuasten wiederholen immer wieder dasselbe; die Ideen sind gegeben, neues wird nicht gesagt. Das einmal Gegebene erstarrt, wird System, wird dogmatisiert. In immer neuen Farben malt man die pompöse Epiphanie am Tage Jahwes aus, wie der Gott mit allen Elementen der Natur seine Feinde, die Heiden, den Drachen, bekämpft und neben ihnen auch die Abtrünnigen in Israel vernichtet. Die eigentliche forensische Gerichtsvorstellung tritt noch ganz zurück. Manchmal heißt es noch, daß der Tag Jahwes nahe sei. Aber auch diese Hoffnung verblaßt mehr und mehr in der Zeit des wohlorganisierten Tempelkultes und seiner saturierten Priesterschaft. So ist der Tag Jahwes vertagt, und die Wende des Schicksals mit aller ihrer märchenhaften Herrlichkeit ein traumhaftes Zukunftsbild, während die Priester- und

Gelehrtenreligion sich auf dieser Erde einrichtet. Ein Erbe des Prophetismus blieb der universale Horizont der Eschatologie, aber es war ein Glaube an die Weltherrschaft des Gottes Israels, dessen Thron auf Zion der Mittelpunkt der Erde war und zu dem die Völker huldigend einst wallen sollten. Der stärkste und volkstümlichste Faktor in dieser Eschatologie waren offenbar die spezifisch nationalen Hoffnungen auf die Wiederherstellung des Staates, die Rückkehr der Exulanten, auch der zehn Stämme Israels, die Wiederaufrichtung des davidischen Königtums und dessen Herrschaft über die Nachbarstämme Palästinas. Die Makkabäer haben diese Wünsche später auf kurze Zeit einmal befriedigt, als sie nach dem Programm des Deuteronomiums die Heiden in Kanaan ausrotteten.

Am bedeutsamsten unter diesen Vorstellungen nationaler Hoffnung ist die sog. Messiashoffnung geworden. Von Haus aus ist sie nicht die Erwartung eines einzelnen Königs der Endzeit, sondern des Wiedererstehens der davidischen Dynastie. Und dieser Gedanke ist, wie gezeigt, erst seit dem Untergang des alten Königtums in das eschatologische System eingefügt worden. Was wir an sog. messianischen Weissagungen in den Prophetenbüchern lesen, gehört wahrscheinlich alles der exilischen und nachexilischen Zeit an. Später, unter der Herrschaft des organisierten Priestertums, ist dann diese dynastische Erwartung immer mehr zurückgetreten, denn die Priesterschaft hatte kaum ein Interesse an der Konkurrenz eines davidischen Königtums. Erst viel später, nach dem Sturze der Hasmonäerherrschaft, ist der Messiasgedanke wieder lebendig und populär geworden, diesmal als Glaube nicht nur an einen Friedenskönig des Gottesreiches, sondern einen aktiven Befreier von der Fremdherrschaft der Römer.

Die jüngste Entwicklung der Eschatologie ist, wie die apokalyptische Literatur zeigt, aufs stärkste von ausländischen, insbesondere babylonisch-persischen Elementen beeinflußt worden. In welchem Maße dies schon für die kanonische Prophetenliteratur gilt, kann ich hier nicht entscheiden; aber es sind im besten Falle nur Ausmalungen des gegebenen eschatologischen Zukunftsbildes. Daß sich persische und jüdische Eschatologie gegenseitig anzogen, versteht man. Aber allgemeine Gründe sprechen mir dafür, daß die persischen Einflüsse erst seit der griechischen Zeit wirklich stärker geworden sind. Das liegt aber hinter der Zeit, in der unsere alttestamentliche Prophetenliteratur endgiltig redigiert und abgeschlossen worden ist.

Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen

(Fortsetzung von Seite 32)

Knodt, E., Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für die prot. Welt im Lichte der neueren und neuesten Forschung. (Vortr. 30) M. —.80
Schian, M., Der moderne Individualismus und die kirchliche Praxis. (Vortr. 31) M. —.40
Stephan, H., Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus. (Vortrag 32) M. —.60
Schmitt, R., Kirche und Arbeiterschaft. (Vortr. 33) M. —.40
Gall, A. Frhr. von, Die Papyrusurkunden der jüdischen Gemeinde in Elephantine in ihrer Bedeutung für jüdische Religion und Geschichte. (Vortr. 34) M. —.30
Matthes, H., Die Berechtigung der bekenntnismäßigen Lehrstoffe im Religionsunterricht, zugleich ein Wegweiser zu ihrer pädagogischen Behandlung. (Vortr. 35) Vergriffen, neue Auflage in Vorbereitung.
Dechent, H., Neuere Arbeiten auf dem Gebiete der Frankfurter Kirchengeschichte seit der Reformation. (Vortr. 36) M. —.30
Krüger, G., Die Bibeldichtung zu Ausgang des Altertums. (Vortr. 37) M. —.50
Schian, M., Die Reform des Gottesdienstes und die hochkirchliche Bewegung. (Vortr. 38) M. —.20
Schmidt, K. L., Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum. }
Tillich, P., Rechtfertigung und Zweifel. (Vortr. 39) } M. 1.—
Peter, H., Das christologische Problem als Lebensfrage. (V. 40) Im Druck.
Hölscher, G., Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie. (V. 41) Im Druck.

Vom neuen Willen

Ein Sammelheft auf Anregung und unte

Karl Knodt und **Karl l**

herausgegeben von **Paul Schorlemm**

Vom Willen zur Kirche. (K. Knodt.) — Wie
digen Gemeinden? (H. Matthes.) — Die Be
die Kirche. (P. Schorlemmer.) — Protesta
(H. Frick.) — Neubelebung der Kirche durch
lemmer.) — Kirche und Volksmission. (H. Kn
(K. Veller.) — Jugendbewegung und Kir
Die kirchliche Beerdigung. (

1924 — 2.40 Mark

Aus Besprechungen: Wichtige kirchliche G
handelt. Die Schrift hat bereits große Beachtun
die aus lebendigem Verständnis der kirchlichen Gegenw
seien auf diese Ausführungen sehr dringlich hin
wiederholen, daß es sich hier um eine sehr erfreuliche Erscheinung handelt. Möge dieses Sammelheft seinen Weg in viele Pfarrhäuser finden. — Alle diese Fragen bewegen die Herzen der theologischen und kirchlichen Kreise z. Zt. in ganz besonderem Maße. Am wertvollsten erscheint mir der Beitrag von Frick, der allein die Anschaffung dieses zeitgemäßen Sammelheftes reichlich lohnen würde.
